

Démocratie et prophétie: l'audace de l'espérance et du concret*

PHILIPPE BORDEYNE

Reitor do Instituto Católico de Paris

«Voici que la paix n'est plus promise mais envoyée, non plus remise à plus tard mais donnée, non plus prophétisée mais proposée. [...] À ce que Dieu est devenu pour toi, reconnais ta valeur à ses yeux, afin que sa bonté t'apparaisse à partir de son humanité. En effet, l'abaissement qu'il a accompli dans son humanité a révélé la grandeur même de sa bonté, et plus il s'est rendu méprisable en ma faveur, plus il me devient cher». (Saint Bernard)¹

Avec la venue de Jésus-Christ, les prophéties sont terminées, mais s'ouvre le temps de «proposer le salut à tous» (GS 1). C'est ce que fit Vatican II dans *Gaudium et spes* dont nous fêtons cette année le 50^{ème} anniversaire. Le Concile voulut offrir à tous une perspective nouvelle sur «le mystère de l'homme [qui] ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné» (GS 22,1). Cette proposition du salut, faite de manière humble,

* Conferência proferida nas XXXVI Jornadas de Estudos Teológicos, organizadas pela Faculdade de Teologia da UCP, em Lisboa, entre 11 a 13 de fevereiro de 2015.

¹ SAINT BERNARD, *Homélie pour l'Épiphanie*, PL 183, 141-143, in *Office romain des lectures*, 29 décembre.

entend poursuivre «l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi» (GS 3,2). Dès lors, de nouvelles possibilités se présentent au chrétien, appelé à «combattre le mal au prix de nombreuses tribulations et de subir la mort: [...] associé au mystère pascal, devenant conforme au Christ dans la mort, fortifié par l'espérance, il va au-devant de la résurrection» (GS 22,4). Bien plus, le chrétien croit que «la grâce agit» dans le cœur de tous les hommes de bonne volonté, sachant que «l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal» (GS 22,5).

Dans cette contribution, je voudrais explorer la force qui demeure dans la «proposition» de *Gaudium et spes* concernant la vie politique en un temps de désenchantement vis-à-vis du modèle démocratique. Car, à la différence de l'engouement pour la représentation citoyenne qui régnait en Europe il y a cinquante ans², parfois pour s'opposer avec courage à des régimes autoritaires, nous connaissons aujourd'hui une désaffection vis-à-vis de l'engagement civique. Je commencerai donc par situer cette crise de la démocratie et la manière dont une partie de la jeunesse française s'en saisit. Dans ce contexte, je suggérerai que l'espérance peut devenir la porte d'entrée dans une éthique politique pour temps de crise, notamment par son potentiel critique à l'endroit des espérances fallacieuses. Enfin, je montrerai que le concept de bien commun développé par le concile Vatican II rend possible une nouvelle audace prophétique, dont le pape François trace le chemin. En interrogeant le politique sur sa capacité à créer les conditions socio-économiques qui permettent aux personnes et aux groupes d'atteindre leur fin, il émet un discours prophétique : il envisage l'avenir moyennant une interprétation du présent faisant appel aux lumières du passé. Le pape contribue ainsi à restaurer la capacité du politique à s'inscrire dans un horizon de sens, conformément à l'attente des sujets contemporains³.

² À l'époque, la théologie investissait la thématique politique de la «représentation» face à la crise de la mort de Dieu après Auschwitz: DOROTHEE SÖLLE, *Stellvertretung: ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»*, Stuttgart / Berlin, Kreuz-Verlag, 1965.

³ Le théologien bénédictin Guislain Lafont montre la capacité du discours prophétique, dans la mesure où il assume un rapport complet au temps, à répondre à la question contemporaine du sens. GUISLAIN LAFONT, *La Sagesse et la Prophétie. Modèles théologiques*, Paris, Cerf, 1999.

1. Face au désenchantement du politique, le repositionnement anthropologique de l'écologie intégrale

Je commencerai par situer la problématique dans le contexte français pour favoriser un dialogue sur nos contextes respectifs. En France, la loi dite sur «le mariage pour tous», ouvrant le mariage aux personnes de même sexe, a conduit une part importante des jeunes catholiques à s'intéresser à nouveau à la politique, alors qu'ils l'avaient sensiblement désertée. La gauche, arrivée au pouvoir en 2012, avait inscrit ce changement législatif à son projet électoral. Toutefois, la rapidité de la mise en œuvre par le Parlement et le refus d'engager une consultation nationale de plus grande ampleur sur cette question de société, suscitèrent l'indignation et la mobilisation militante au sein d'une génération de jeunes catholiques qui croient au mariage en dépit de la montée du divorce et qui placent de grandes attentes dans la famille. Ils participèrent massivement avec les plus âgés aux manifestations de la «Manif pour Tous». Ce fut pour eux l'occasion d'une prise de conscience. Peu formée à la politique, cette génération se retrouvait là dans sa diversité, une majorité catholique de tradition sans véritable formation religieuse côtoyant une population disparate composée d'agnostiques et d'athées. Comme toujours chez la jeunesse, il y eut la joie de fraterniser avec d'autres et de faire masse. Ces jeunes se démarquaient de syndicats étudiants en perte d'audience, mais très mobilisés sur l'extension du mariage aux couples homosexuels. Ces nouveaux militants sans cadre politique ou syndical prirent conscience de leur nombre et de leur aspiration à se faire entendre des élus de la nation. En dépit de ce mouvement populaire, la loi fut votée le 18 mai 2013.

C'est alors que le mouvement des «Veilleurs» prit vraiment naissance. Le 31 août 2013, la répression policière à l'encontre de quelques centaines de manifestants pacifiques, qui abordaient Paris après une marche à travers la France et des veillées organisées dans les villes traversées, eut l'effet d'un déclencheur. De nuit, à la lumière des bougies, ils déclamaient de grands textes littéraires et philosophiques, en forme d'interpellation publique et pacifique des consciences. Sans être un phénomène de grande ampleur, ce mouvement engageait une réflexion de fond sur la crise de la démocratie. La majorité politique était incapable de résoudre les problèmes économiques du pays et de fournir du travail à sa jeunesse, mais elle

avait fait passer en force un changement de société majeur sans avoir pris le temps d'un véritable débat public, et elle avait envoyé la police contre une poignée de manifestants: tous les ingrédients se trouvaient réunis pour alimenter la révolte de jeunes manifestants.

Leur prise de conscience collective se traduit dans un petit livre écrit à trois voix par un jeune professeur de Lettres de l'enseignement public (25 ans), une étudiante en philosophie se destinant à l'enseignement (22 ans) et un ancien étudiant en commerce international reconverti vers un métier d'art, la reliure (26 ans)⁴. Ce document a force de symptôme: une frange de la jeunesse exprime sa volonté de reprendre pied dans une société à la dérive. L'entreprise politique consistant à redessiner les bases anthropologiques du mariage provoque la jeunesse à s'interroger à nouveaux frais sur les rapports entre droit et subjectivité, entre tradition et modernité, entre anthropologie et politique. Ce sursaut de réflexion est, comme le disent les trois auteurs, motivé par une «espérance inquiète». L'usage de l'oxymore fait écho à la manière dont *Gaudium et spes* caractérisait déjà le moteur contemporain de la transformation sociale: «un mélange d'espoir et d'angoisse» (GS 4, 5)⁵.

«C'est avec une espérance inquiète que nous écrivons [ce petit livre], nous, jeunes Veilleurs inconnus dont la seule ambition est de contribuer à préserver ce qui doit se transmettre. C'est parce que nous sommes préoccupés non seulement de notre avenir, mais aussi de celui de notre monde, que depuis un an, nous veillons régulièrement sur les places de France pour refonder le souci démocratique de la chose publique. Car nous considérons la république, non pas comme une idéologie, mais comme un principe de souveraineté partagée, de responsabilité commune. Et le civisme, cet autre nom de la fraternité républicaine, ne commence-t-il pas avec le souci de répondre ensemble de l'avenir, d'enrichir notre héritage pour le transmettre aux générations futures?»⁶ Ces lignes écrites il y a un an prennent un relief

⁴ GAULTIER BÈS, MARIANNE DURANO, AXEL NØRGAARD ROKVAM, *Nos limites. Pour une écologie intégrale*, Paris, Le Centurion, 2014.

⁵ «Marqués par une situation si complexe, un très grand nombre de nos contemporains ont beaucoup de mal à discerner les valeurs permanentes; en même temps, ils ne savent comment les harmoniser avec les découvertes récentes. Une inquiétude les saisit et ils s'interrogent avec un mélange d'espoir et d'angoisse sur l'évolution actuelle du monde. Celle-ci jette à l'homme un défi; mieux, elle l'oblige à répondre».

⁶ *Nos limites*, p. 17-18.

particulier en France et dans le monde après les attentats djihadistes contre Charlie hebdo et contre la communauté juive de Paris. Ils donnèrent lieu le 11 janvier 2015 à une manifestation digne et pacifique comme nous n'en avons jamais connu en France depuis la Libération en 1945. Elle fut d'ampleur européenne et mondiale, à la hauteur de l'émotion, assurément, mais aussi des questions de refondation politique auxquelles devront bien répondre les sociétés démocratiques.

Une «espérance inquiète»: ces jeunes perçoivent que les bases philosophiques et politiques d'une autonomie fondée sur la raison solipsiste (les Lumières) ont alimenté le rêve d'autosuffisance qui caractérise l'individualisme contemporain. S'y ajoute une illusion de toute-puissance portée par les progrès technologiques et qui mène nos sociétés à la perdition. La critique centrale est contenue dans le sous-titre de l'ouvrage: «Pour une écologie intégrale». Autrement dit, comment transmettre si l'on se coupe de racines qui sont autant culturelles que naturelles? La faiblesse d'une certaine écologie politique tient au fait qu'elle survalorise la fragilité de la nature au détriment d'une réflexion sur la fragilité humaine, qui lui est à la fois connexe et relève néanmoins d'un ordre différent. Dans la mesure où le corps humain est conjointement façonné par la nature et par la culture, il est le marqueur central de «la différence anthropologique»⁷.

La thèse de nos trois jeunes auteurs est que, pour restaurer l'espérance, il convient de restaurer la conscience des limites, des frontières, en tant qu'elles permettent la rencontre de l'autre. Cette orientation anthropologique rejoint celle de chercheurs européens appartenant à des disciplines différentes. Je pense à l'économiste Luigino Bruni, professeur à l'université catholique de la LUMSA (Rome) et à la faculté ecclésiastique Sophia des Focolari à Florence. Il critique le fait que les sociétés occidentales s'organisent prioritairement, voire exclusivement sur le régime du contrat, censé prémunir les citoyens de toute vulnérabilité face à l'avenir, au détriment de l'agapè, qui assume la fragilité mutuelle des citoyens et en fait le point de départ d'une fraternité solidaire⁸. Ou encore le théologien moraliste irlandais Enda McDonagh, qui s'est intéressé à toutes les questions sociales

⁷ FRANCK TINLAND, *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artifice*, Paris, Aubier Montaigne, 1977.

⁸ LUIGINO BRUNI, *La blessure de la rencontre: l'économie au risque de la relation*, Paris, Nouvelle Cité, 2014.

impliquant la vulnérabilité, depuis la guerre et le terrorisme jusqu'au sida et au handicap, en passant par le chômage et la précarité familiale. Il s'est toujours efforcé, d'un point de vue théologique, de présenter la vulnérabilité comme une participation de la créature à la condition divine et, partant, comme la voie par excellence de l'ouverture à la sainteté de l'autre et de Dieu⁹.

Pour imaginer demain, il faut donc revisiter nos limites, à la fois biologiques et culturelles. J'ajouterais cependant, à la suite de Hannah Arendt¹⁰, qu'il manque à l'interrogation des jeunes «Veilleurs» une réflexion politique sur le mal. Ils font ainsi preuve d'une certaine naïveté dans la mesure où le mal est une limite fondamentale de l'être humain et un obstacle permanent au développement du vivre ensemble. En ce sens, le mal sollicite la responsabilité collective. En le laissant de côté, on sous-estime le fait que l'affrontement au mal peut alimenter le combat contre ses conséquences sociales. Tout l'enjeu est de prendre en compte le mal sans se laisser fasciner par lui, pour ne pas être démobilisé. C'est précisément ce qu'apporte la figure du prophète biblique, qui n'a hélas plus guère droit de cité dans le débat public, du moins en France. La question du religieux peine à trouver place dans les sphères de l'université publique, alors que les religions occupent une place croissante dans les préoccupations mondiales, qu'il s'agisse de l'ordre public, des droits humains ou de la vie concrète des entreprises en contexte multiculturel. C'est là un champ d'engagement spécifique pour les universités catholiques, qui gagneraient à collaborer davantage pour traiter du religieux dans la diversité de ses configurations historiques et culturelles.

2. L'espérance comme porte d'entrée dans l'éthique sociale et politique

Il est couramment admis que la constitution pastorale *Gaudium et spes* de Vatican II a repositionné le discours moral de l'Église catholique sur

⁹ ENDA McDONAGH, *Vulnerable to the Holy: In Faith, Morality and Art*, Dublin, The Columba Press, 2004.

¹⁰ HANNAH ARENDT, *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Folio-Gallimard, 2006.

ses fondements anthropologiques, la première partie d'anthropologie théologique précédant la deuxième partie qui reprend les dossiers de morale sociale préparés tout au long du Concile (les fameuses Annexes). En revanche, on tend à oublier que l'anthropologie en question n'est nullement intemporelle. Il serait faux de penser qu'après avoir écarté des schémas préparatoires qu'ils jugeaient trop intemporels (*De ordine morali*, *De ordine morali sociali*), les Pères auraient réintroduit une mentalité anhistorique par le biais de l'anthropologie théologique. Rappelons que c'est la décision, en novembre 1964, de rédiger un exposé introductif sur la situation de l'homme dans le contexte contemporain qui a permis que soit dénouée la crise du schéma XIII. Si l'on relit avec soin cet exposé préliminaire, dont la conception fut confiée au chanoine français Pierre Haubtmann, on constate que l'insistance sur l'inquiétude contemporaine prédomine sur la mise en avant des joies et des espoirs¹¹.

«Le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau de son histoire, caractérisé par des changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe. Provoqués par l'homme, par son intelligence et son activité créatrice, ils rejaillissent sur l'homme lui-même, sur ses jugements, sur ses désirs, individuels et collectifs, sur ses manières de penser et d'agir, tant à l'égard des choses qu'à l'égard de ses semblables» (GS 4, 2).

«De nos jours, saisi d'admiration devant ses propres découvertes et son propre pouvoir, le genre humain s'interroge cependant, souvent avec angoisse, sur l'évolution présente du monde, sur la place et le rôle de l'homme dans l'univers, sur le sens de ses efforts individuels et collectifs, enfin sur la destinée ultime de choses et de l'humanité» (GS 3, 1).

J'estime que ce choix méthodologique relevait d'une audace prophétique, qui peut continuer de nous inspirer aujourd'hui, et qui consiste à faire appel à l'espérance chrétienne avant toute référence à la foi ou à la charité.

¹¹ Qu'il me soit permis de renvoyer ici à ma thèse de doctorat: PHILIPPE BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de «Gaudium et spes»*, coll. «Cogitatio fidei» 240, Paris, Cerf, 2004.

Permettez-moi de citer l'écrivain et poète Charles Péguy, dont nous avons récemment célébré le centenaire de la mort puisqu'il est tombé au champ d'honneur au tout début de la Grande guerre 1914-18, le 5 septembre 1914.

«Sur le chemin du salut, sur le chemin charnel, sur le chemin raboteux du salut, sur la route interminable, sur la route entre ses deux sœurs la petite espérance

S'avance [...].

C'est elle, cette petite, qui entraîne tout.

Car la Foi ne voit que ce qui est.

Et elle elle voit ce qui sera.

La Charité n'aime que ce qui est.

Et elle elle aime ce qui sera»¹².

Les Pères conciliaires voulaient s'adresser à tous les hommes de bonne volonté en les invitant à considérer la manière qu'a l'Eglise d'envisager les questions morales. Mais comment procéder? Il était bien difficile de partir de la foi dans un monde où tant d'hommes faisaient profession d'athéisme. N'oublions pas que nous étions, au début des années 1960, en pleine guerre froide et que le communisme était encore flamboyant dans toute l'Europe orientale et centrale, tout comme en Chine. Quant à la charité, elle était devenue suspecte dans le champ social, sous l'influence du mouvement ouvrier qui accusait le christianisme de détourner l'attention du nécessaire combat politique. Pierre Hauptmann, spécialiste de Louis-Joseph Proudhon et ancien aumônier national de l'Action catholique ouvrière, connaissait fort bien ces débats. Parmi les vertus théologiques, il restait donc «la petite espérance», pour reprendre la formulation de Péguy, cette espérance à laquelle on avait trop peu prêté attention et qui prenait tout son sens face aux philosophies séculières de l'histoire. En intellectuel et en pasteur avisé, Hauptmann pensait qu'il y avait place pour un véritable débat entre l'espérance chrétienne et les espérances séculières. Comme Madeleine Delbrêl, il avait concrètement mesuré l'habileté des communistes à occuper le terrain politique en proposant une espérance

¹² CHARLES PÉGUY, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* [1911] Paris, Gallimard, 1986, p. 24-25.

de fraternité concurrentielle à l'espérance chrétienne¹³. Et en spécialiste de Proudhon, il avait conscience de l'influence de la philosophie marxiste sur les intellectuels européens¹⁴.

L'angoisse de *Gaudium et spes* est davantage une angoisse de la justice qu'une angoisse psychologique. Elle désigne une angoisse commune, historiquement datée. Les rédacteurs l'ont plutôt mise en rapport avec le mouvement ouvrier, mais ils rejoignaient un constat plus général: différents facteurs historiques et culturels concouraient à envisager la responsabilité morale à partir de l'inquiétude contemporaine. Ainsi, plusieurs penseurs chrétiens¹⁵ étaient convaincus que le christianisme devait prendre en considération la nouveauté de «la possibilité du non-sens» singulièrement mise en avant par l'existentialisme français de l'après-guerre¹⁶. Dans ce contexte, le chanoine belge Charles Moeller, dont Pierre Haubtmann s'assura la collaboration pour rédiger l'exposé préliminaire de *Gaudium et spes*¹⁷, avait patiemment recherché les traces d'une ouverture vers l'espérance dans la littérature du XX^{ème} siècle¹⁸.

¹³ «Le communisme exalte l'espoir des pauvres, non pas toujours d'une façon excessive mais en lésant d'autres espoirs». (MADELEINE DELBRËL, «Athéisme et évangélisation» (2 octobre 1962), in *Athéisme et évangélisation. Œuvres complètes, tome VIII. Textes missionnaires, Volume 2*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2010, p. 109-152: 148.)

¹⁴ Rédigé entre 1938 et 1947, *Le principe espérance* de Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*) paraît en République Démocratique Allemande entre 1954 et 1959.

¹⁵ Cf. EMMANUEL MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1945.

¹⁶ «Je crois que c'est là qu'il faut chercher la signification véritablement thérapeutique de l'existentialisme français; il n'est pas du tout en proie à quelque complaisance pour l'absurde, mais habité par une sorte de courage en face de l'incertitude du sens de l'histoire» (PAUL RICOEUR, «Vraie et fausse angoisse» [1953], in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, coll. "Esprit", 1955, p. 289-307: 299.) Cf. aussi: EMMANUEL MOUNIER, *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos: l'espoir des désespérés*, Paris, Seuil, 1953.

¹⁷ PHILIPPE BORDEYNE, «La collaboration de P. Haubtmann avec les experts belges», in D. DONNELLY, J. FAMERÉE, M. LAMBERIGTS AND K. SCHELKENS, eds., *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council. International Research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (September 12-16, 2005)*, Leuven, Peeters, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanien-sium n° 216, 2008, p. 585-610.

¹⁸ CHARLES MOELLER, *Littérature du XX^e siècle et christianisme. Tome I: Silence de Dieu. Camus – Gide – Huxley – Simone Weil – Graham Greene – Julien Green – Bernanos; Tome II: La foi en Jésus-Christ. Jean-Paul Sartre – Henry James – Roger Martin du Gard – Joseph Malègue; Tome 3: Espoir des hommes: Malraux, Kafka, Vercors, Chokolov, Maulnier, Bombard, Sagan, Reymont; Tome 4: L'Espérance en Dieu Notre Père: Anne Frank, Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel, Charles Du Bos, Fritz Hoch Walder, Charles Péguy*, Tournai et Paris, Casterman, 1953-1961. Notons l'étude sur Joseph Malègue, qui est une référence du pape François.

C'est dans cette perspective que doit être compris le levier théologique de l'espérance: celle-ci apparaît comme *la vertu théologale qui prend en charge la vocation sociale du christianisme lorsque l'homme s'interroge avec force sur le sens*, cette interrogation étant devenue un marqueur de la condition contemporaine. La référence à l'angoisse s'efforce d'ancrer la sociabilité humaine dans l'intériorité, ce qui honore la dimension personnelle de l'espérance: son ouverture au collectif est précisément élaborée du point de vue de l'expérience personnelle. Mais au plan logique, l'espérance fait entrer dans la question morale par la porte de l'inquiétude, qui est une expérience collective particulièrement propice à la réhabilitation du registre théologique de *la prophétie*.

3. La perspective du bien commun s'attache aux conditions de possibilité concrètes du vivre ensemble

Le pape François a su frapper les foules, bien au-delà des cercles chrétiens traditionnels, par sa capacité à adresser des messages dont la force tient à ce qu'ils mobilisent le corps hyper-médiatisé du pontife romain. Le pape fraîchement élu s'incline devant la foule amassée place Saint-Pierre, puis l'implore de prier pour lui et de le bénir; il se rend le lendemain à la maison des clercs pour y payer sa chambre; il célèbre son premier Jeudi saint dans une prison romaine où il lave les pieds de jeunes délinquants; il ne manque jamais de serrer dans ses bras des personnes malades ou handicapées; il ne craint pas d'embrasser longuement un homme atrocement défiguré. Au-delà de ces attitudes corporelles qui évoquent les gestes des prophètes de l'Ancien Testament ou ceux par lesquels Jésus est reconnu comme un prophète, le pape réactive le registre prophétique au service d'un redéploiement de l'enseignement social chrétien. Il le fait d'une manière qui suscite l'espérance en interrogeant les causes concrètes de la fragilisation du vivre ensemble. Ce faisant, il déjoue le scepticisme ambiant et redonne sa légitimité à l'action politique. Je m'efforcerai de le montrer à la lumière de son discours du 25 novembre 2014 au Parlement européen, dont j'estime qu'il prolonge de belle manière l'enseignement de *Gaudium et spes* sur le bien commun.

Il faut noter en premier lieu que, dans l'hémicycle de Strasbourg, le pape n'hésite pas à recourir, à la manière des prophètes, à des qualificatifs peu élogieux pour l'Europe qui l'accueille, lui le pape venu du Nouveau monde. Il évoque «une Europe un peu vieillie et comprimée», «une Europe grand-mère et non plus féconde et vivante», qui donne «une impression générale de fatigue et de vieillissement». Ces images font penser au prophète Osée qui compare le peuple de Dieu à une prostituée (Os 2), ou au prophète Natan qui ose affirmer au roi David qu'il n'est pas meilleur que le riche propriétaire ayant volé l'unique brebis du pauvre pour satisfaire son invité sans avoir à prélever sur son propre troupeau (2 Sam 12, 1-14). Ici, l'image de la vieille dame ménopausée est mise en relation avec la crise de la démocratie européenne, qui traduit une «méfiance des citoyens vis-à-vis des institutions considérées comme distantes, occupées à établir des règles perçues comme éloignées de la sensibilité des peuples particuliers, sinon complètement nuisibles».

L'interpellation prophétique vise toujours la conversion du peuple. De la même manière, le pape François esquisse des voies qui, à ses yeux, permettraient de revivifier l'«ambitieux projet politique» de l'Europe en remettant au centre «la confiance en l'homme, non pas tant comme citoyen, ni comme sujet économique, mais en l'homme comme personne dotée d'une dignité transcendante». Pour ce faire, il s'appuie implicitement sur la définition que donne *Gaudium et spes* du bien commun, à savoir «cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée» (GS 26, 1). Dès lors, le pape interroge de deux manières les députés européens :

– Ont-ils suffisamment conscience que le service du bien commun passe par *le sens collectif des personnes et des corps intermédiaires*? En effet, «il est plus que jamais vital d'approfondir aujourd'hui une culture des droits humains qui puisse sagement relier la dimension individuelle, ou mieux, personnelle, à celle de bien commun, de ce “nous-tous” formé d'individus, de familles et de groupes intermédiaires qui s'unissent en communauté sociale».

– Ont-ils suffisamment conscience que l'action politique a pour responsabilité fondamentale de mettre en place *les conditions de possibilité sociales du bien commun*? Le pape égrène alors une suite d'interrogations

sur ce point: «Quelle dignité existe vraiment, quand manque la possibilité d'exprimer librement sa pensée ou de professer sans contrainte sa foi religieuse? Quelle dignité est possible, sans un cadre juridique clair, qui limite le domaine de la force et qui fasse prévaloir la loi sur la tyrannie du pouvoir? Quelle dignité peut jamais avoir un homme ou une femme qui fait l'objet de toute sorte de discriminations? Quelle dignité pourra jamais avoir une personne qui n'a pas de nourriture ou le minimum nécessaire pour vivre et, pire encore, de travail qui l'oingt de dignité?»

Prônant la redécouverte de la complémentarité entre Platon et Aristote pour permettre «la rencontre continue entre le ciel et la terre», le pape estime qu'il faut associer deux démarches complémentaires: «l'ouverture à la transcendance, à Dieu» et le souci de la terre en tant que «capacité pratique et concrète à affronter les situations et les problèmes». Cette double métaphore fait écho à l'enseignement de *Gaudium et spes* qui stipule que l'espérance chrétienne associe deux mouvements qui se complètent et interagissent: d'une part, l'attente des «cieux nouveaux», et d'autre part une attention redoublée à «cultiver cette terre» (GS 39).

En prolongement de ce plaidoyer pour une gestion plus proactive des conditions de possibilité du vivre ensemble, le pape introduit deux développements *d'ordre anthropologique*. Premièrement, l'homme étant un «être relationnel», il importe de lutter contre la solitude, «accentuée par la crise économique», que l'on déplore «chez les personnes âgées, souvent abandonnées à leur destin, comme aussi chez les jeunes privés de points de référence et d'opportunités pour l'avenir», ou encore «chez les nombreux pauvres qui peuplent nos villes» et les «migrants» venus en Europe «en recherche d'un avenir meilleur». Il convient aussi de «prendre soin de la fragilité des peuples et des personnes», avec «force et tendresse, lutte et fécondité, au milieu d'un modèle fonctionnaliste et privatisé qui conduit inexorablement à la “culture du déchet”». Le pape insiste alors sur *l'audace concrète* d'une «espérance» pleine de courage qui met en mouvement vers l'autre et amorce un processus de consolidation de sa dignité: «prendre en charge la personne présente dans sa situation la plus marginale et angoissante et être capable de l'oindre de dignité». Il y a aussi, dans le contexte de la globalisation, une fragilisation des cultures particulières: le pape en appelle à «la richesse des diversités» qui composent l'Europe et qui participent de la mise en relation des peuples aspirant à former «une famille».

Le deuxième point de vigilance porte sur la responsabilité collective de «favoriser les capacités» de la personne humaine. Il s'agit bien encore d'une perspective anthropologique au sens où l'être humain ne peut épanouir ses «talents» sans la contribution éducative des corps intermédiaires que sont d'abord «la famille», puis «les institutions éducatives: écoles et universités». Aujourd'hui, ces diverses entités sociales doivent inclure dans leurs missions prioritaires de promouvoir le respect et le soin envers la nature. Ainsi, «l'écologie environnementale» et «l'écologie humaine» vont de pair: de même qu'il faut lutter pour la préservation des ressources naturelles, il importe de faire en sorte que les peuples qui souffrent de la faim bénéficient de l'aide internationale. Le pape achève son discours sur la responsabilité qu'ont les politiques de procurer à tous le «travail» sans lequel les talents individuels ne peuvent se développer, et de veiller avec une attention toute particulière aux «questions migratoires» et à «l'accueil des migrants».

Pour conclure, je voudrais ressaisir le chemin parcouru. Nous sommes partis de la crise de la participation démocratique en Europe, en prenant le cas de la France et en présentant la réflexion de jeunes intellectuels qui prônent une «espérance inquiète» propre à susciter une approche de l'être humain dans ses limites¹⁹. Déjà *Gaudium et spes* avait perçu que la quête contemporaine de sens, portée par l'aiguillon de l'inquiétude, pourrait favoriser le renouveau de l'engagement collectif en faveur du vivre ensemble. Il reste que, sans la conscience du mal causé par la négligence vis-à-vis des conditions sociales du bien commun, l'espérance peut rester lettre morte. À travers les époques, les prophètes ont maintenu la tension entre la dénonciation du mal et le maintien de l'espérance, moyennant un appel courageux à la conversion personnelle et collective. En redonnant ses lettres de noblesse à ce style prophétique, le pape François nous oblige à revenir au concret: tout près de nous ou à peine plus loin à l'échelle de notre planète interconnectée, des frères humains quémangent des raisons d'espérer. Celles-ci exigent assurément des réponses techniques, qui cependant ne suffisent pas tant est devenu ardu et complexe le problème du vivre ensemble. En déposant leurs ressources aux pieds des apôtres, les

¹⁹ Ils prolongent ainsi le geste philosophique de Ricœur. (PAUL RICŒUR, «Une liberté seulement humaine», *Philosophie de la volonté. I- Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 453-456.)

premiers chrétiens n'ont certes pas résolu tous les problèmes sociaux de leur époque. En revanche, par leur geste prophétique, ils nous ont appris à discerner, derrière des actions éthiques toujours limitées dans leur ampleur, le dépassement eschatologique de la communion²⁰. La perspective de ce dépassement nourrit notre espérance. C'est pourquoi elle mérite d'être généreusement partagée, aujourd'hui plus que jamais.

²⁰ OLIVER O'DONOVAN, *Le bien commun*, conférence académique prononcée à l'Institut Catholique de Paris, 9 janvier 2015.